



TITLE:

<Für Tadashi Ogawa zu seinem 60.
Geburtstag> Schein und Zeit. Nietzsches
archontische Para-Phänomenologie des
Lebens

AUTHOR(S):

GIUGLIANO, Antonello

CITATION:

GIUGLIANO, Antonello. <Für Tadashi Ogawa zu seinem 60. Geburtstag> Schein und Zeit. Nietzsches archontische Para-Phänomenologie des Lebens. Interdisziplinäre Phänomenologie 2006, 3: 221-229

ISSUE DATE:

2006

URL:

<http://hdl.handle.net/2433/188129>

RIGHT:

© 2006, Lehrstuhl für "Philosophy of Human and Environmental Symbiosis" an der "Graduate School of Global Environmental Studies", Kyoto University published by the Chair of Philosophy of Human and Environmental Symbiosis, Kyoto University

Schein und Zeit.

Nietzsches archontische Para-Phänomenologie des Lebens

Antonello GIUGLIANO

Der Untertitel meines Beitrages bedarf einer vorgreifenden Erläuterung. Ich benutze hier Termini, die nicht direkt aus Nietzsches Gedankenwelt stammen. Vielleicht nur der Begriff «Leben» ist ein solcher. Man könnte sagen, dass sie schon in eine bestimmte phänomenologische Begriffskonstellation gehören.

Und in der Tat ist es auch so. «Archontisch»¹ stammt aus der lebensphänomenologischen Sprache des jungen Heidegger; «para-phänomenologisch», dagegen, ist nur eine Umformulierung eines wichtigen kritischen Begriffes der mantischen Phänomenologie von Oskar Becker.

Nichtsdestoweniger gerade diese Begriffe, d.h. «archontisch» und «para-» («neben-», auch im Sinne von: nimmer vollkommen) und «phänomenologisch», intendieren das, was Nietzsche als den Urkern seines Denkens meinte, und zwar als Kern der Phänomenologie als Phänomenologie (also als Phänomenologie *der* Phänomenologie selbst), d. h. des Phänomenalitätswissens in seiner Reinheit, obwohl Nietzsche von der künftigen Phänomenologie keine Ahnung hatte. Aber gerade seine unfachphilosophische Ausbildung erlaubt ihm eine gleichsam «kategoriale Anschauung» des Urphänomenologischen: des *phàinesthai* als solchem².

Nietzsche entwickelt eine Phänomenologie der Zeitigung der Zeit als des ursprünglichen Horizontes des Erscheinens des Seins der Zeit selbst. Was ist, ist das in sich selbst Erscheinende, aber nicht das erscheinende Selbst, sondern der «Schein» selbst: das, was ist, ist «Schein». Phänomen, Urphänomen, transzendentaler Horizont haben mit transzendentaler Ichheit bzw. Egoität, Apperzeption nichts mehr zu tun. Das Sein des Bewußtseins als Urphänomen ist nicht mehr das Fundament der Manifestation der Erscheinungen, sondern umgekehrt: nur «Schein» erlaubt das Erscheinen des Seins und des Bewußtseins. Aber das gilt nicht nur für die transzendental-eidetische Phänomenologie, sondern auch für die gleichsam heterodoxe Phänomenologie: die Phänomenologie des Lebens als Lebens, die hermeneutische Phänomenologie als Seinsdenken, sowie für seine kritischen Variationen und Korrekturen: was man als die «kosmologische» Richtung der Heidegger'schen Schule bezeichnen kann: Löwith, Becker und Fink.

¹ Vgl. z. B. Heidegger 1985, S. 50.

² Vgl. Giugliano 2002.

Was ist «Schein»? «Schein» ist der Zusammenhang des Erscheinens der Zeit in sich selbst. Aber Wesen der Zeit ist die Unbeständigkeit, das stete Außer-sich-selbst-sein und zugleich Über-sich-selbst-hinaus-sein um stets in sich selbst zu sein: «Ekstase». In Heideggers Interpretation der Zeit als eines Zusammenhanges der zeitlichen Ek-stasen besitzt dieser Zusammenhang gleichsam ein Ziel in der Sorge als der Struktur der Eksistenz des menschlichen Daseins. Diese ur-ekstatische Zeitstruktur der Eksistenz ist das geschichtliche Wesen des Daseins. Aber gerade dem urgeschichtlichen bzw. immer wieder zukunftsmaßigen, futurativen Wesen dieser Urgeschichtlichkeit der Eksistenz des Daseins gehört eine innere «Gegenbewegung».

Es handelt sich um jenes Urphänomen, das Becker einmal als Para-ontologie, Para-existenz, Dawesen bezeichnet hat³, und zwar im Sinne einer «mathematischen» Existenz als Gegenstück zu der geschichtlichen Existenz. Also nicht nur die Wiederholung der unwiederholbaren ekstatischen Zeit des urgeschichtlichen (menschlichen, zukunftsmaßigen) eksistenzialen Daseins. Sondern auch und vor allem die Wiederholung des Wiederholbaren, des undaseinsmäßigen Da-wesens, das wie ein unumgehbarer und unüberspringbarer Schatten, wie eine dagewesene «Getragenheit», «neben» und «vor» und «nach» dem eksistenzialen Entwurf der futurativen Einmaligkeit des Daseins jeweils «sitzt»⁴.

Das Echo von Nietzsches Gedanken ist in Beckers Begriffen offenbar⁵. Aber es handelt sich bei ihm vielmehr um einen schopenhauerisierten (und sogar spenglerisierten) Nietzsche⁶. Becker hatte aber vor allem die hervorragende Münchner Dissertation Löwiths über die *Auslegung von Nietzsches Selbst-interpretation und von Nietzsches Interpretationen* (1923)⁷ sorgfältig gelesen und (auch schon nur wegen deren «transfinitiven» Titel) verwertet⁸.

Aus Löwith stammt der erste Versuch, Nietzsche phänomenologisch-hermeneutisch zu verstehen. Nicht zufällig wurde Löwiths Dissertation von Husserl nicht aufgenommen⁹. Aber auch der junge Heidegger, dem Löwith in seiner Nietzsche-Dissertation für seinen philosophischen Ansatz den Dank aussprach¹⁰, war in seinen

³ Vgl. Becker 1963a und 1963b.

⁴ Vgl. Pöggeler 2000, S. 10, und Pöggeler 2000b, S. 14 f.

⁵ Vgl. Giugliano 2003.

⁶ Vgl. Becker 1927, S. 665 Anm. 1.

⁷ Vgl. Löwith 1923.

⁸ Becker 1927, S. 542 f.

⁹ Vgl. Pöggeler 2002, S. 23.

¹⁰ Löwith 1923, S. 5 Anm.

frühen Freiburger Vorlesungen sehr kritisch gegenüber Nietzsches Denken (vielleicht aus dem Grund, weil sie — trotz seiner noch früheren theologisch-katholischen Kritik an Nietzsche — Nietzsches gleichsam «wilden» Denken nicht fern standen)¹¹: «die Phänomenologie [ist] nicht ein Typus von Philosophie [...], die Nietzsche, sich selbst darüber unklar, bekämpfte — eine Philosophie und Wissenschaft, die nicht Liebe zur Weisheit, zum Leben ist, sondern versteckter, neidischer Haß, der demonstriert durch die erdachten Fesseln rationaler Formen —, sondern [...] sie hat die Grundhaltung des lebendigen Mitgehens mit dem echten Sinn des Lebens, des verstehenden Sicheinfügens, des Überwindens des Zwistes im Sinne seines Steigerns durch die *humilitas animi*»¹², so Heidegger in seiner frühen Freiburger Vorlesung vom WS 1919/20 über die *Grundprobleme der Phänomenologie*.

Eben in diesem anti-nietzscheschen Sinne konnte Heidegger auch später in einem Brief aus Todtnauberg vom 20. August 1927 an Löwith folgendes schreiben: «Becker und Sie [...] haben von Anfang an meine Hermeneutik der Faktizität psychoanalytisch umgebogen und meine Arbeit in Perspektiven gedrängt, in denen sie sich nie bewegte»¹³.

Beckers phänomenologisch-mantische Nietzsche-Auslegung war sehr begrenzt, in dem Sinne, dass sie, wie ich schon gesagt habe, von Schopenhauers Willensmetaphysik überhaupt beeinflusst war. Demgemäß konnte Becker noch im 1936 Nietzsches Lehre der ewigen *Wiederkunft* als metaphysisch-physikalisch mißverstehen¹⁴. Nur durch das mantisch-phänomenologische Nachdenken über den ästhetischen Phänomenbereich (1929)¹⁵ konnte Becker später (1958)¹⁶ — auch durch das Studium des dichterischen Werkes des französischen Vorläufers Nietzsches, Nerval — Nietzsches zeitarchontischen Grundgedanken der Wiederkehr des «Scheins» wieder sachgemäß (als «Schönes»¹⁷) verstehen.

Auch hier ist der weitere Einfluß Löwiths nicht zu unterschätzen, aber gerade im späteren ästhetisch-metaphysischen Ansatz Beckers ist die ganze Zeitproblematik Nietzsches endlich — in Gegensatz zum Ansatz Löwiths — ent-kosmologisiert worden

¹¹ Vgl. Giugliano 1999, S. 269-290.

¹² Heidegger 1993, S. 23.

¹³ Tietjen 1990, Bd. 2, S. 38.

¹⁴ Vgl. Becker 1963c.

¹⁵ Vgl. Becker 1963d.

¹⁶ Vgl. Becker 1963b.

¹⁷ Vgl. Becker 1962.

und so — als Nietzsches Frage nach dem «Schein» *qua* «Schein» und nicht nur mehr nach dem «Schein» der «Welt» — zu ihrer eigenen archontischen Chronologik und Zeit-Emblematik der am verschiedensten erscheinenden «Pathosformeln»¹⁸ befreit.

Nur Eugen Fink hatte dieses Problem des «Scheins» als die urphänomenologische Frage¹⁹ radikalisiert und in seiner Freiburger Vorlesung vom Wintersemester 1955/56 thematisiert (1958)²⁰, und zwar nicht zufällig im Zusammenhang mit seiner Nietzsche-Interpretation²¹ und zugleich als Kritik an Heideggers Nietzsche-Interpretation und dessen Seinsdenken²².

Schon früh hatte Fink es wahrgenommen, dass das, was der hervorragenden Nietzsche-Auslegung Heideggers eigentlich fehlt, was dem Seinsdenken selbst fehlt, eben eine drastische Auseinandersetzung mit dem Urphänomen des «Scheins» an sich selbst, mit dem *phàinesthai* des «Scheins» als solchen sei²³. Aber letzten Endes verkehrte auch Fink die ganze «Schein»-Frage ins Löwithsch-Kosmologische: ins «Spiel» der raum-zeitlichen Welt mit sich selbst. Vielleicht gerade die letzten Seiten von Finks schönem Nietzsche-Buch von 1960, mit der Hervorhebung der Notwendigkeit für die Phänomenologie eines erneuerten Fragens nach dem «Schein» als solchen, sind fast wie eine selbstkritische Präzision zu lesen²⁴.

Selbstverständlich sind sie aber vor allem eine Kritik der großen Lücke von Heideggers imposanten Nietzsche-Interpretation (bzw. von Heideggers Nietzsche-Vorlesungen sowie seinen Nietzsche-Aufsätze und endlich auch von seinem späteren Nietzsche-Buch von 1961). In Heideggers Seinsdenken wird die Zeitigung der Zeit selbst ontologisiert. Und gerade dieses hermeneutische Zurücktreten vor dem Urphänomen und vor der allerersten Aufgabe einer archontischen Lebensphänomenologie untergräbt die Souveränität von Heideggers Nietzsche-Interpretation. An dieser Ontologisierung der Zeit und ihrer Zeitigung (d.h.: des «Scheins») leidet folglich auch der kosmologische Flügel des Seinsdenkens von

¹⁸ Vgl. Warburg 1992, S. 126.

¹⁹ Eine Frage, die in Jaspers'schen «neutral» weltanschauungspsychologischer Nietzsche-Interpretation sowie in der Unendlichkeits-Begrifflichkeit von Lévinas wiederkehrt, vgl. Giugliano 2002, S. 209.

²⁰ Vgl. Fink 1958.

²¹ Vgl. Fink 1992.

²² *Ebd.*, S. 179-189.

²³ Vgl. jetzt aber auch Heideggers Aufzeichnungen und Übungen im Freiburger Sommersemester 1937 über *Nietzsches Metaphysische Grundstellung (Sein und Schein)*, in Heidegger 2004, bes. S. 21-132.

²⁴ *Ebd.*

Heidegger²⁵.

Nun, welches sind die Stellen, wo Nietzsche seine Urphänomenologie bzw. Para-phänomenologie erscheinen läßt? Es handelt sich nicht um die vielen berühmteren Stellen, wo Nietzsche von Zeit und Leben und vom Willen zur Macht und von der ewigen Wiederkehr des Gleichen usw. spricht.

Es geht vielmehr um mindestens zwei Fragmenten aus dem Nachlaß, die zusammen zu lesen und zu verstehen sind. Das erste ist eine Stelle, vom August-September 1885, in der der «Schein» selbst thematisiert wird, und zwar als metaphysischer, d. h. zeitarchontischer «Zwist»:

«NB. Schein, wie ich es verstehe, ist die wirkliche und einzige Realität der Dinge, — das, dem alle vorhandenen Prädikate erst zukommen und welches verhältnismässig am besten noch mit allen, also auch den entgegengesetzten Prädikaten zu bezeichnen ist. Mit dem Worte ist aber Nichts weiter ausgedrückt, als seine Unzugänglichkeit für logische Prozeduren und Distinktionen: also "Schein" im Verhältniss zur "logischen Wahrheit" — welche aber selber nur in einer imaginären Welt möglich ist. Ich setze also nicht "Schein" in Gegensatz zur "Realität", sondern nehme umgekehrt Schein als die Realität, welche sich der Verwandlung in eine imaginative "Wahrheitswelt" widersetzt. Ein bestimmter Name für diese Realität wäre "der Wille zur Macht", nämlich von Innen her bezeichnet und nicht von seiner unfassbaren flüssigen Protheus-Natur aus»²⁶.

Die zweite Stelle ist ein Fragment, von Anfang 1886—Frühjahr 1886, das aber weder Löwith noch Becker noch Heidegger noch Fink je behandelt haben, vielleicht gerade wegen der Schwierigkeit des Inhaltes und dessen hyperphänomenologischen Implikationen. Diese bilden den Inhalt des «Scheins» selbst, oder besser gesagt: Nietzsche versucht darin eine einmalige Beschreibung der kategorialen Anschauung des «Scheins» als der Zeitigung der Zeit selbst und also als «Schein» gerade jenes «Zwistes», den dieser jeweils «er-scheinen» läßt:

²⁵ Gerade in diesem Sinne, und zwar aus der problematischen Nähe zur katastrophalen und urweltanschaulichen Nietzscheschen Schein-Archontik, konnte selbst der späte Heidegger in einem bisher unveröffentlichten Brief (vom 22. VI. 1974 aus Freiburg i. Br.) an Fink kritisch schreiben: «Ihre kosmologische Fragerichtung zeigt in die Fülle des "labyrinthischen" Weltwesens, während mein Denken auf dem schmalen Grat der Frage nach der Eigentümlichkeit des Seins als Anwesen sich zu halten versucht, auf die Gefahr, daß die Herkunft des Seins als das nichtende Nichts sich dem Denken vorenthält und dieser Vorenthalt sich als die Gegend des Aufenthaltes des Daseins in winkender Weise kundgibt. Angesichts des Weltbildes, das der "Gesellschaft" heute stündlich durch die Massenmedien vor Auge und Ohr gezwungen wird, nimmt sich das im Denken Vorgebrachte leer u. "abstrakt" aus. Diese Kennzeichnung des Gedachten wird so lange in Geltung bleiben, als der Um-Sturz nicht hervorkommt, durch den die Herkunft des Seins sich in deren Sinne als seiender bekundet als jedes Seiende und dessen Massenhaftigkeit», vgl. in Cristin 2001, S. 149.

²⁶ Nietzsche (2)1988, Bd. 11, S. 654, Nr. 40 [53] (August-September 1885).

«Es giebt einen Theil der Nacht, von welchem ein Einsiedler sagen wird: „horch“ jetzt hört die Zeit auf!“ Bei allen Nachtwachen, insbesondere, wenn man sich auf ungewöhnlichen nächtlichen Fahrten und Wanderungen befindet, hat man in Bezug auf diesen Theil der Nacht (ich meine die Stunden von Eins bis Drei) ein wunderliches erstauntes Gefühl, eine Art von „Viel zu kurz!“ oder „Viel zu lang!“, kurz den Eindruck einer Zeit-Anomalie. Sollten wir es in jenen Stunden, als ausnahmsweise Wachende, abzubüßen haben, daß wir für gewöhnlich um jene Zeit uns in dem Zeit-Chaos der Traumwelt befinden? Genug, Nachts von Eins bis Drei haben wir „keine Uhr im Kopfe“. Mich dünkt, daß eben dies auch die Alten ausdrückten mit „*intempeſtiva nocte*“ und „*en aōronykti*“ (Aeschylos [*Choephoren*]), also „da in der Nacht, wo es keine Zeit giebt“»²⁷.

Aber schon vorher, im Jahre 1881 hatte Nietzsche mit identischen Worten²⁸ diese «Epoche» der Zeit, den «Schein» der Zeitigung der Zeit, thematisiert, und hinzugefügt: «*nox intempeſta* wo Ursache und Wirkung aus den Fugen gekommen zu sein scheinen und jeden Augenblick etwas aus dem Nichts entstehen kann. (Richard Wagner hat es in „Hagens Wacht“ in Musik gesetzt)»²⁹.

In seiner eigentümlichen Zeitarchontik hebt Nietzsche das simultane doppelte Gesicht der Zeitigung der Zeit hervor, die jeweils in der gleichzeitigen Umkehrung und dissonanten Reprise ihrer selbst plötzlich aus dem Nichts unscheinbar (urscheinbar) erscheint.

Ich glaube, dass genau aus diesen eigentümlich lebens- bzw. paraphänomenologischen Gedanken Nietzsches von der ursprünglichen Unscheinbarkeit des «Scheins» und ihrem «zeitarchontischen» Zusammenhang die kritische Auseinandersetzung mit der Phänomenologie, und zwar der Phänomenologie mit sich selbst (wie z. B. in den gegenwärtigen grundlegenden neophänomenologischen Untersuchungen von M. Henry³⁰ über den «Schein»-Begriff als solchen oder in den gleichsam «minimalistischen» Bemühungen Merleau-Pontys und D. Janicauds³¹ für eine nicht mehr theologische Phänomenalitätskunde) und mit Nietzsche (was seltsamerweise auch bei den letztgenannten Denkern nicht immer geschieht), wieder ansetzen muss.

²⁷ Ebd., Bd. 12, S. 178, Nr. 4 [5] (Anfang 1886—Frühjahr 1886).

²⁸ Ebd., Bd. 9, S. 539 f., Nr. 11 [260] (Frühjahr—Herbst 1881).

²⁹ Ebd., S. 583, Nr. 12 [37] (Herbst 1881).

³⁰ Vgl. Henry 1990 und 1990b.

³¹ Vgl. Janicaud 1990, 1998 und 1997.

Literaturverzeichnis:

BECKER, O. (1927): *Mathematische Existenz. Untersuchungen zur Logik und Ontologie mathematischer Phänomene*, in: «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung», VIII, S. 439-809.

ID. (1962): *Die Fragwürdigkeit der Transzendierung der ästhetischen Dimension*, in: «Philosophische Rundschau», 10, S. 225-238.

ID. (1963): *Para-existenz. Menschliches Dasein und Dawesen* (1943), in: ID., *Dasein und Dawesen. Gesammelte philosophische Aufsätze*, Pfullingen, Neske, S. 67-102.

ID. (1963b): *Von der Abenteuerlichkeit des Künstlers und der vorsichtigen Verwegenheit des Philosophen* (1958), in: ID., *Dasein und Dawesen. Gesammelte philosophische Aufsätze*, a. a. O., S. 103-126.

ID. (1963c): *Nietzsches Beweise für seine Lehre der ewigen Wiederkunft* (1936), in: ID., *Dasein und Dawesen. Gesammelte philosophische Aufsätze*, a. a. O., S. 41-66.

ID. (1963d): *Von der Hinfälligkeit des Schönen und der Abenteuerlichkeit des Künstlers. Eine ontologische Untersuchung im ästhetischen Phänomenbereich* (1929), in: ID., *Dasein und Dawesen. Gesammelte philosophische Aufsätze*, a. a. O., S. 11-40.

CRISTIN, R. (2001): *Lettera [inedita] di Martin Heidegger a Eugen Fink del 22 giugno 1974*, a cura di R. Cristin, in: «Magazzino di Filosofia», 5-B2, S. 149.

FINK, E. (1992): *Nietzsches Philosophie* (1960), 6. Aufl., Stuttgart-Berlin-Köln, Kohlhammer.

ID. (1958): *Sein, Wahrheit, Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs* (Freiburger Vorlesung WS. 1955/56), Den Haag, Nijhoff.

GIUGLIANO, A. (1999): *Intorno al concetto di «Weltanschauung» nel primo Heidegger*, in: ID.: *Nietzsche-Rickert-Heidegger (ed altre allegorie filosofiche)*, Napoli, Liguori, S. 269-290.

ID., (2002): *Marginalia al «Nietzsche» di K. Jaspers (ed al «Nietzsche» di M. Heidegger)*, in: AA. VV., *Filosofia Esistenza Comunicazione in Karl Jaspers*, a cura di D. Di Cesare e G. Cantillo, Napoli, Loffredo, S. 201-221.

ID., (2003): *Numero e tempo: O. Becker tra Nietzsche e Heidegger*, in: AA. VV., *Eticità del senso. Per una teoria del soggetto. Scritti in onore di Aldo Masullo*, a cura di G. Cantillo e F. C. Papparo, Napoli, Luciano, S. 171-185.

JANICAUD, D. (1990): *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, L'éclat.

ID. (1997): *Chronos. Pour l'intelligence du partage temporel*, Paris, Grasset.

ID. (1998): *La phénoménologie éclatée*, Paris, L'éclat.

HEIDEGGER, M. (2004): *Nietzsches metaphysische Grundstellung (Sein und Schein)*, in: ID., *Nietzsche. Seminare 1937 und 1944, Übungen Sommersemester 1937 und Sommersemester 1944. Aufzeichnungen und Protokolle*, hrsg. von P. von Ruckteschell, *Gesamtausgabe*, Bd. 87, Frankfurt a./M., Klostermann, S. 1-245.

ID. (1993): *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*, Frühe Freiburger Vorlesung WS 1919/20, hrsg. von H.-H. Gander, *Gesamtausgabe*, Bd. 58, Frankfurt a./M., Klostermann.

ID. (1985): *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, Frühe Freiburger Vorlesung WS 1921/22, hrsg. von W. Bröcker und K. Bröcker-Oltmanns, *Gesamtausgabe* Bd. 61, Frankfurt a./M., Klostermann.

HENRY, M. (1990): *L'essence de la manifestation* (1963), Paris, Puf.

ID. (1990b): *Phénoménologie matérielle*, Paris, Puf.

LÖWITH, K. (1923): *Auslegung von Nietzsches Selbst-interpretation und von Nietzsches Interpretationen*, Diss. München.

NIETZSCHE, Fr. (1988): *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, hg. von G. Colli und M. Montinari, München-Berlin/New York, Dtv-de Gruyter.

PÖGGELER, O. (2000): *Der Stein hinterm Aug. Studien zu Celans Gedichten*, München, Fink.

ID. (2000b): *Phänomenologie und philosophische Forschung bei Oskar Becker*, Bonn, Bouvier.

ID. (2002): *Friedrich Nietzsche und Martin Heidegger*, Bonn, Bouvier.

TIETJEN, H. (1990): *Drei Briefe Martin Heideggers an Karl Löwith*, hrsg. von H. Tietjen, in: D. PAPENFUSS und O. PÖGGELER (Hrsg.): *Zur philosophische Aktualität Heideggers*, Bd. 2, *Im Gespräch der Zeit*, Frankfurt a./M., Klostermann, S. 27-39.

WARBURG, A. (1992): *Ausgewählte Schriften und Würdigungen*, hrsg. von D. Wuttke, Baden-Baden, Koerner.